José Antonio Abad Ibáñez

La celebración del Misterio cristiano

la era mesiánica (literatura apócrifa judía). Es fácilmente perceptible el paso de un sentido material, aunque milagroso (1-3), a un concepto espiritualizado (4-5).

El capítulo sexto de san Juan se refiere frecuentemente al maná y contiene abundantes referencias al Éxodo (desierto, pan milagroso, proximidad de la Pascua), íntimamente vinculadas a la Eucaristía. El maná al que se refiere Jesucristo es nuevo y espiritual y sucesivamente se refiere a la Palabra de Dios —que Él enseña (cfr. Jn 6, 33)— y a su carne y sangre sacrificadas para la vida del mundo, que en la Eucaristía se convierten en alimento necesario para mantener esa vida en la eternidad (cfr. Jn 6, 51.54.58).

San Pablo llama «alimento espiritual» (1 Cor 10, 3) al alimento del desierto, pues ve a Cristo ya actuante —y, en cierto modo, preexistente— en la historia de Israel, según estas palabras: «Todo esto sucedió en figura de lo que tenía que venir» (cfr. 1 Cor 10, 6.11).

1.6. *Profecías eucarísticas*

La teología eucarística actual se fija, sobre todo, en las profecías de Malaquías y del banquete escatológico. La primera es muy tradicional, hasta el punto de ser el texto más comentado en la literatura cristiana primitiva; la segunda se ha hecho objeto de atención en época más reciente.

La profecía de Malaquías. Malaquías es un profeta que aparece en un momento de profunda relajación religiosa de Israel, provocada por la interpretación materialista del mesianismo de Ageo y Zacarías, y la comprobación de su precaria situación sociopolítica, pues era una comunidad mirada con displicencia por los pueblos vecinos y se había convertido en una minúscula provincia del Imperio persa (siglo V a.C.).

El profeta reclama los derechos de Dios, echa en cara al pueblo sus pecados (negligencias en materia de culto, matrimonios con mujeres extranjeras y opresión de los pobres), y recrimina a los sacerdotes por no instruir al pueblo, permitir que aumenten los abusos y desestimar ellos mismos las acciones sagradas. Además —y esto es lo más importante— promete para los tiempos mesiánicos un sacrificio que se ofrecerá a Dios en todas partes y le será agradable (cfr. Ml 1, 10-11).

Malaquías se refiere a un sacrificio *ritual* —no meramente espiritual—, *universal*, y propio de la era *mesiánica*. La tradición patrística y litúrgica[3] ha visto en el oráculo de Malaquías una profecía eucarística. El Magisterio de la Iglesia lo ha usado para ilustrar la doctrina sobre la Eucaristía[4].

3. El eco de ese «sacrificio puro y agradable a Dios que se ofrece en todas partes», que aparece ya en las primeras anáforas, de modo más o menos explícito, se sigue oyendo en la transición de la *Plegaria eucarística III* de la actual liturgia romana.

El banquete escatológico. Así como el comienzo de la Alianza requirió un sacrificio y un banquete, así también el comienzo de la nueva y definitiva Alianza preveía un banquete con sentido religioso. Este banquete lo encontramos en los profetas y en los libros sapienciales.

En los profetas el banquete adopta dos formas principales. La primera no se refiere a la conclusión última de la historia universal, sino al comienzo de la Nueva Alianza; la promesa se dirige al pueblo de Israel en la perspectiva de los tiempos nuevos. Tal es la orientación, por ejemplo, de Is 53, 1-3. En cambio, el oráculo de Is 25, 6-10 ofrece una perspectiva decididamente escatológica y universal: en el final de los tiempos, el banquete tendrá lugar en un lugar santo, es decir, en Jerusalén, aunque abierto a todos los pueblos, y será rubricado con una alegría universal: «Él secará las lágrimas de todos los ojos y arrancará el miedo de todo su pueblo y de toda la tierra». El banquete tendrá «finísimas viandas» y «vinos exquisitos», y estará unido a la manifestación de Dios. En ambos casos, el comer y el beber están unidos con el encuentro de Dios en la escucha de su palabra y en la acogida de su revelación. El banquete escatológico se enmarca en la perspectiva universalista de los profetas sobre el Mesías y su reinado, y está unido a la nueva y definitiva Alianza.

Los libros sapienciales repiten las mismas ideas, aunque la figura del profeta es reemplazada por la del sabio (cfr. Pr 8-9; Qo 24; Sb 6-9); éste personifica la sabiduría, la cual llega a los hombres en forma de un banquete (cfr. Pr 9, 1-6).

En el capítulo sexto del evangelio de san Juan, estas ideas se articulan con las del Éxodo y del maná.

2. La institución de la Eucaristía

2.1. *Los relatos institucionales y su historicidad*

La institución de la Eucaristía está atestiguada por Mc 14, 23-24, Mt 25, 26-29, Lc 22,19-20 y 1 Cor 11, 23-26.

La historicidad de estas fuentes está avalada por la más exigente crítica histórica. «Los textos eucarísticos pertenecen —dice el protes-

4. Aunque no pueda asegurarse que el Concilio de Trento intentase definir el sentido eucarístico de este texto, está fuera de duda que es doctrina auténtica de dicho concilio que Malaquías preanuncia el sacrificio eucarístico (DS 1738).

5. J. Jeremias, «This is my Body», *The Expository Times* 83 (1972) 201.

tante Jeremias— a la roca viva de la primitiva tradición»[5]. «Probablemente —añade Cherderlin— éste es el incidente mejor relatado de toda la vida de Cristo»[6]. «Ninguna de sus palabras (de Jesús) —insiste Dodd— están tan firmemente atestiguadas como éstas»[7]. La teoría de que son una creación de la comunidad primitiva, formulada, entre otras, por la escuela de la «historia de las religiones», carece de credenciales críticas.

La historicidad se fundamenta, sobre todo, en la fidelidad de los Apóstoles al mandato de Jesús («haced esto en memoria mía») y en la liturgia. De hecho, las comunidades apostólicas celebraron la Eucaristía, desde sus orígenes, según el modelo seguido por el Señor; la tendencia «fixista» de la liturgia se encargó de mantener intacto el núcleo esencial. El resultado es que los cuatro relatos transmiten una tradición oral que se remonta a los mismos orígenes y tienen el sello de la liturgia, que ha eliminado lo accidental y transmite la síntesis de lo que realizó Jesús en la última Cena.

El carácter litúrgico de los relatos explica las diferencias de los textos institucionales, lo cual, lejos de debilitar su historicidad, la avala, pues se trata de diferencias secundarias a pesar de la diversidad cronológica y de fuentes de los sinópticos y san Pablo.

2.2. *Comparación de los textos institucionales*

Los textos de la institución eucarística concuerdan sustancialmente, pero tienen peculiaridades específicas o diferencias accidentales, por más que en algún caso sean de cierto relieve.

En primer lugar, se advierte una doble tradición: la petrina o palestinense (Marcos y Mateo) y la paulina o antioquena (Pablo y Lucas). Dentro de la tradición palestinense es posible pensar en una fuente o arquetipo común; así se explicarían las semejanzas y diferencias. En cambio, en la tradición antioquena parece necesario hablar de una doble fuente.

Esta doble tradición presenta las siguientes características:

— La tradición palestinense sitúa la institución de la Eucaristía durante la Cena, sin ulteriores explicaciones; mientras la antioquena precisa que la bendición sobre el vino tuvo lugar después de haber cenado.

6. F. CHERDERLIN, «Distributed observance of the Passover. A Priliminary Test of the Hypothesis», *Biblica* 57 (1976) 79.
7. C.H. DODD, *El fundador del cristianismo*, Barcelona 1974, p. 131.

— Mateo y Marcos emplean la fórmula «habiendo dado gracias» al referirse a la bendición del pan; Lucas y Pablo, en cambio, «habiendo bendecido».

— A la fórmula «esto es mi Cuerpo», Lucas añade «entregado por vosotros», Pablo «que es dado por vosotros»; mientras Marcos y Mateo la transmiten sin precisar más.

— En la bendición del cáliz la tradición palestinense pone la sangre como predicado; mientras que en la antioquena el predicado es la Alianza. La sangre, además, es derramada «por los muchos» en Mateo y Marcos, y «por vosotros» en Pablo y Lucas.

— Pablo pone dos veces —después del pan y del vino— el mandato «haced esto en memoria mía»; Lucas una vez —después del pan—; y Marcos y Mateo, ninguna.

— Sólo Mateo contiene la expresión «en remisión de los pecados» y es exclusivo de Lucas y Pablo el adjetivo «nueva» aplicado a la Alianza.

¿Cuáles son los elementos más genuinos reflejados en estas diferencias?

— Las palabras explicativas sobre el pan («entregado por vosotros») pertenecen al sustrato primitivo; pues al estar tan separadas de las del vino —el pan al principio, el cáliz al final de la Cena—, habrían quedado sin sentido caso de omitirse dicha explicación.

— Probablemente la fórmula de Mateo «derramada por los muchos» referida a la sangre —reminiscencia de Éx 24, 8— refleja mejor las palabras de Jesús.

— El mandato de «hacer memoria» pertenece a lo que hemos calificado como núcleo histórico primitivo, dada la importancia decisiva del memorial en un contexto pascual, y al desarrollo ulterior de la liturgia eucarística; si Mateo y Marcos la omiten, se debe a que es una rúbrica y las rúbricas se realizan, no se dicen.

— También se remonta al sustrato primitivo la idea de expiación expresada en la preposición *yper*, que se encuentra en Pablo, Lucas, Juan (cfr. Jn 6, 51) y en la fórmula del vino de Mateo-Marcos. La forma más genuina es *yper pollon* («por los muchos»). Las formas de Lucas «por vosotros» y de Juan «por la vida del mundo» serían una traducción de la anterior.

— El tema de la alianza también es genuino, pues aparece en todos los testimonios, aunque en posición literaria diferente.

2.3. *Significado de los relatos institucionales*

a) *«Esto es mi Cuerpo», «Ésta es mi Sangre»*

La tradición exegética, teológica y eclesial ha interpretado en sentido *realista* las expresiones «esto es mi Cuerpo» —que aparece en los cuatro testimonios— y «ésta es mi sangre de la Alianza» (Mateo y Marcos) o su equivalente «éste es el cáliz de la Alianza en mi sangre» (Pablo y Lucas); viendo identidad real, no simbólica, entre el sujeto «esto» (*toûto*) y Cuerpo y Sangre, puesto que Jesucristo se lo da a comer y beber («tomad-comed-bebed»), como hacía el *paterfamilias* en las comidas pascuales judías, y una acción no se come ni se bebe; y porque el verbo «es» tiene carácter copulativo, es decir: une de suyo dos cosas iguales[8]. Por eso, hay una identidad realista tan acusada entre «esto» que Cristo tiene en las manos o señala con una de ellas, y «mi Cuerpo», «mi Sangre», que quien se acerca a las palabras institucionales sin prevenciones, puede comprender sin dificultad que lo que Cristo entrega después de haber pronunciado la oración de bendición es Él mismo en persona[9].

Ciertamente el verbo copulativo «es» no existe ni en hebreo ni en arameo, por lo que Jesucristo no pudo usarlo. Pero está implícito, de tal modo que los relatos institucionales griegos, que emplean expresamente el verbo *estin* («es»), expresan correctamente lo que hizo Jesús, cuando dijo: «Esto, mi Cuerpo»; «Ésta, mi Sangre».

8. El verbo *eimi* puede tener el sentido de simbolizar o significar, tanto en el mundo bíblico como en el helenístico. Ahora bien, los casos en que esto ocurre son escasísimos en relación con los que tienen valor cualitativo de identidad real. Más aún, cuando tiene ese sentido, se trata siempre de comparaciones, metáforas, paráfrasis verbales..., en las que «ser» (identidad) es identidad de significado no de realidad. Ahora bien, esa convertibilidad entre ser y significar no se debe al valor semántico de *eimi,* sino al contexto en que va enmarcado. El contexto de los relatos institucionales no demuestra que tenga un sentido distinto al semántico; al contrario, reafirma ese valor, sobre todo si se tiene en cuenta el contexto remoto del capítulo sexto de san Juan, del que no se puede prescindir a la hora de interpretar los textos de la institución. Por otra parte, las ocasiones en que «es» tiene un sentido simbólico en la Biblia presentan tres formas: a) el sujeto es un sustantivo (Gn 41, 26-27; Dt 10, 7; Mt 13, 38-39; Ap 1, 2), b) el sujeto es el pronombre «yo» (Jn 10, 7;10, 11;15, 1), y c) el sujeto es el pronombre «esto» (Gn 17, 10; Éx 12, 11). Sólo puede crear dificultad este último supuesto y los textos en que aparece, pues tienen la misma estructura que los relatos institucionales. Ahora bien, su contexto es claramente simbólico, como se desprende de los términos señal y signo, lo cual no sucede nunca en los textos eucarísticos, ni siquiera en la promesa de la Eucaristía. Por eso, no parece muy acertado el juicio de DUPONT, «Ceci mon corps; ceci mon sang», NRTh 80 (1958) 1.037, que califica la interpretación tradicional de «simplista».

9. Al hablar de «cuerpo» el texto griego emplea *soma*. Dado que en la Escritura el correlativo de *dan* (sangre) es *basar* (carne), no *guf* (cuerpo) y que los Setenta traducen *basar* 143 veces por «carne», frente a otras 20 por «cuerpo», no es descartable que Jesucristo empleara la expresión: «Esto es mi carne». En este supuesto quedaría aún más recalcado el realismo eucarístico, sobre todo a la luz de los textos joánicos sobre el Verbo encarnado.

Esta interpretación queda ratificada por lo que algunos exegetas llaman gesto profético y memorial de la Pascua, que pertenecen al contexto de la institución.

El gesto profético de Jesucristo en la última Cena consistió en anticipar no sólo su acción salvadora, sino el hecho mismo de su sacrificio en la Cruz, realizado en su Cuerpo y Sangre convertidos en víctima. Hay, pues, identidad entre el sacrificio de la Cena y el de la Cruz. Ahora bien, para esto se requiere la presencia real de la víctima, porque sin ella no hay sacrificio[10].

El «memorial de la Pascua» incluía tres elementos: 1) la acción salvífica realizada por Yahveh en el pasado (la liberación de Egipto y demás sucesos del Éxodo), 2) un rito sagrado (principalmente, la comida del cordero), 3) mediante el cual se actualizaba la obra salvífica de Yahveh y cada israelita se insertaba en ella de generación en generación.

Al instituir la Eucaristía, Jesucristo entregó a sus Apóstoles el memorial de su Pascua, es decir: el mismo acto de su sacrificio, lo cual no hubiera sido posible sin la presencia de Cristo-víctima.

Por tanto, las expresiones «Esto es mi Cuerpo», «Ésta es mi Sangre» en labios de Jesús comportaron la presencia real de Cristo víctima, su entrega real y la participación real de los Apóstoles en la misma. Las explicaciones del «gesto profético» y del «memorial de la Pascua», enriquecedoras[11], complementan, sin excluirla, la visión tradicional[12].

b) *Cuerpo entregado-Sangre derramada*

Los participios «entregado» (Lc) —elíptico en Mt-Mc y traducido por «dado» 1 Cor— y «derramada» (Mt-Mc-Lc), junto con la partícula

10. Esta exposición tiene varios elementos positivos y enriquecedores si no se la pone en confrontación con la interpretación tradicional de la Iglesia; pues, en tal supuesto, sería una ruptura inaceptable. Se trata no de contraponer sino de integrar. Esta integración, por otra parte, es imprescindible, pues el solo gesto profético no probaría la presencia real en la Eucaristía. En efecto, el «gesto profético» aplicado a la última Cena adolece de un defecto radical: tomar como nervio argumental la exigencia de la presencia real de la víctima para que pueda haber participación real, a semejanza de lo que acontecía en los sacrificios judíos. Esta argumentación no valora debidamente el carácter absolutamente singular y específico del sacrificio de Cristo, tanto en su ritualidad como en su significación. No se puede olvidar, en efecto, que mientras la ritualidad judía exigía una víctima cruenta, en la Cena no; y en cuanto a la eficacia baste recordar la doctrina de la carta a los Hebreos. En consecuencia, el gesto profético se asienta sobre la base de la presencia real; supuesta ésta, la aclara y enriquece.

11. Las expresiones «esto es mi Cuerpo», «ésta es mi Sangre», se comprenden mejor si se integran en el marco del «gesto profético» y del «memorial de la Pascua»; por lo que al igual que el contexto no debe suplantar la interpretación exegética eclesial del texto, éste debe proyectarse sobre el contexto. Aunando los criterios de fidelidad a la tradición y de apertura a las nuevas adquisiciones, la teología eucarística se irá enriqueciendo sin cesar.

12. P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969, pp. 315-318; R. MASSI, *El significado del misterio eucarístico*, Madrid 1969, pp. 53-58.

yper (Mc), indican el valor sacrificial expiatorio que Jesús da a lo que entrega: su Cuerpo y su Sangre, puestos en conexión directa con la Cruz y su valor salvador.

En efecto, en el contexto de la última Cena, marcadamente pascual, era imposible disociar la Carne-Sangre de Cristo de la carne-sangre del cordero pascual, sobre todo si se tiene en cuenta la alusión implícita a la Antigua Alianza —que fue sellada con un sacrificio—, pues la Sangre de Cristo fue sangre de una Alianza Nueva. Además, la relación de los binomios Carne-Sangre y entregado-derramada dejan oír el eco del texto del «Siervo de Yahveh», que entrega su vida por la muchedumbre (cfr. Is 53); eco que se acentúa en el semitismo «por los muchos» —«*yper pollon*» (Mc 14,24), «*peri pollon*» (Mt 26,28)— que apuntan hacia un víctima que da su vida en favor o en provecho de los muchos, es decir, todos.

Por otra parte, las preposiciones *yper* (Mc) y *peri* (Mt) que acompañan al semitismo «por los muchos» se usaban específicamente en los sacrificios expiatorios, pues servían para determinar *en favor de quién* se ofrecía el sacrificio. Aquí son los pecados de todos los hombres. Ése es el sentido que tienen en muchos textos neotestamentarios relacionados expresamente con la muerte de Cristo por los pecados de los hombres (cfr. Mt 28, 28; Mc 10, 45; Rm 5, 8; 1 Cor 5, 21; 15, 3; Tt 2, 14)[13].

El carácter sacrificial de la acción de Cristo en la sagrada Cena no queda eliminado por el hecho de que *didómenon* y *enclinómenon* deban traducirse en futuro —como hace la Vulgata: *tradetur, effundetur*—, pues al basarse en participios aramaicos, que son atemporales, su tiempo viene determinado por el contexto: el conjunto del relato debe, por tanto, interpretarse en el sentido de un sacrificio actual, pero sin derramamiento físico de sangre. Además, tanto en el griego bíblico como *koiné*, el participio de presente suele traducirse por participio de futuro, sobre todo si por el contexto se ve que se trata de una acción futura cierta —mediata o inmediata—, o inmediata en su realización[14].

13. Por otra parte, la redención expiatoria por la Sangre de Cristo es un tema fundamental del Nuevo Testamento: cfr. Rm 3, 24.25; 1 P 18-19; 1 Jn 2, 2; 4, 10; Ap 5, 12; 7, 14; 12, 11; 22, 14. La dificultad de algunos sobre el sentido expiatorio de la Eucaristía, motivada por la dimensión descendente de la salvación —don gratuito de Dios, no conquista humana— se desvanece, teniendo en cuenta que al ser Dios mismo quien proporciona la víctima, Jesucristo, queda asegurada la dimensión descendente de la salvación. Dios Padre determina que el Hijo se haga «siervo», para ofrecer a los hombres un remedio capaz de restablecer la unión rota por el pecado (expiar); al hombre le corresponde aceptar esa donación y saldar con ella la ofensa inferida a Dios. El sentido expiatorio de la Eucaristía se sitúa, pues, en el centro mismo de la Redención y de la historia salvífica.

14. Cfr. M. Guerra Gómez, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 298.

c) *Sangre de la Alianza Nueva*

Tanto la tradición petrina como la paulina relacionan la Eucaristía con la Nueva Alianza de Yahveh con su pueblo. Desde el punto de vista redaccional hay una diferencia notable entre las dos tradiciones («ésta es mi Sangre de la Alianza», petrina; «este cáliz es la nueva Alianza en mi Sangre», paulina); no así en cuanto al significado.

La idea de *la alianza en la sangre de un sacrificio* evocaba la Alianza del Sinaí, que había sido sellada con la aspersión que realizó Moisés con la sangre de las víctimas inmoladas (cfr. Éx 24, 8; cfr. Hb 9, 18-21), y participada por el pueblo con un sacrificio pacífico. No estaba ausente la referencia a la Alianza Nueva profetizada para los tiempos mesiánicos (cfr. Jr 31, 31-34).

Según esto, Jesucristo se presenta en la Eucaristía como víctima que avala la nueva y definitiva Alianza de Yahveh con el Pueblo nuevo que nace de ella (cfr. Is 42, 6; 49, 8). Su Sangre sustituye a la de las víctimas sinaíticas, cancela una alianza tantas veces quebrantada por la infidelidad de Israel e instaura otra radicalmente nueva. Gracias a la unión vital con Él, el pueblo que nace de esta Alianza, permanecerá para siempre fiel a Yahveh, incluso cuando algunos miembros sean infieles. Por otra parte, la Sangre de la Nueva Alianza reclamará la intervención misericordiosa de Dios para restaurar, tantas veces cuantas sea necesaria, la ruptura que causen los pecados personales. La inquebrantable fidelidad de Cristo-Cabeza a Dios hará indefectible esa intervención misericordiosa, que no cesará de llamar al hombre a la conversión, ofrecerle el perdón y otorgárselo siempre que esté dispuesto a aceptarlo.

La Eucaristía, por tanto, crea y garantiza la Alianza nueva y definitiva de Dios con su nuevo Pueblo gracias a la Sangre de Cristo.

d) *«Bendiciendo y dando gracias»*

Los cuatro relatos afirman que Jesucristo pronunció una eucaristía (*euloguesas*) antes de las palabras institucionales sobre el vino; esta unanimidad se rompe al referirse al pan. Según la tradición petrina, pronunció una *euloguía* (*euloguesas*), término que traduce al semítico *mebarek*, que significa bendecir o alabar a Dios por sus obras salvíficas; en cambio, según la tradición paulina, dijo una *eucaristía* (*eujaristesas*).

A primera vista la diferencia es notable, pues eucaristía suele identificarse con «dar gracias». Ahora bien, esa traducción corresponde al griego profano, no necesariamente al griego del Nuevo Testamento,

donde *euloguía* y *eucaristía* son con frecuencia intercambiables. Es lo que ocurre en el texto que nos ocupa, donde ambos términos tienen el mismo sentido en las dos tradiciones: Jesucristo alabó a Dios y le bendijo con agradecimiento por sus beneficios, especialmente por el que Él mismo iba a realizar de inmediato[15].

¿Cuáles fueron los contenidos y la forma de la *euloguía* que pronunció Jesús?

Entre las varias hipótesis que se han avanzado —porque de hipótesis se trata, no de certezas—, parece aceptable la que ve la falsilla en las *euloguías* del *paterfamilias* cuando, al principio de la cena, bendecía el pan y, después de haber comido el cordero pascual, bendecía la tercera copa. Esta última habría sido la más larga e importante y habría consistido en una bendición ascendente por las intervenciones salvíficas de Yahveh en favor de su Pueblo en la economía veterotestamentaria. A esa bendición se habían unido elementos nuevos en contenido y significado; entre otros, el de su Muerte redentora, realizada para cumplir los designios del Padre.

e) *La anamnesis*

San Pablo recoge el mandato de la anámnesis en los dos relatos; Lucas, sólo en el del pan; Mateo y Marcos, en ninguno de los dos. ¿Quiere esto decir que «el mandato» es una interpolación posterior de la comunidad pospascual? La explicación es, más bien, de carácter *litúrgico*, ya que la liturgia *no dice,* sino que *realiza* las rúbricas.

Por otra parte, es impensable el desarrollo ulterior de la liturgia eucarística —fuese cual fuera el estado de su evolución— sin el mandato de su reiteración. La celebración de la Eucaristía presuponía el mandato de Jesús y lo explicitaba: los Apóstoles celebran lo que su Señor celebró, lo que les mandó celebrar y cómo lo mandó celebrar. Hacer «otra cosa» o «hacerlo de otro modo» —como Pablo narra que ocurrió en Corinto— comportaba desobedecer el mandato del Señor y hacerse reos de su Sangre.

15. Mientras *eucaristia* se usó en ambientes judeocristianos no fue difícil entenderla en el sentido de bendecir agradeciendo; fue en los ambientes cristianos procedentes de la gentilidad donde eucaristía fue perdiendo poco a poco el sentido de «bendecir», circunscribiéndose a «dar gracias». En la *Didaké*, bendecir todavía conserva el primitivo sentido semítico; a lo largo del siglo II se afianza el significado de «dar gracias», con hondas repercusiones litúrgicas. De todos modos, según H. CAZELLES, *Eucharistie*, «Bénédiction et Sacrifice dans le Nouveau Testament», LMD 123 (1975) 18-28, que estudió el término *eucharistia-eucharistein* en la traducción de los Setenta, en Filón de Alejandría y en el Nuevo Testamento, el vocablo tiene el sentido de «don» o «gracia» de Dios al hombre y no sólo «acción de gracias» o «bendición» del hombre a Dios.

Eso explica que la tradición eclesial haya visto en las palabras «haced esto en memoria mía», además de la colación del sacerdocio a los Apóstoles, el encargo de actualizar lo que Jesucristo hizo; es decir: realizar el memorial objetivo de su Muerte y Resurrección salvadoras. Gracias a la Eucaristía, el sacrificio redentor de Cristo se hace presente en todas las geografías, culturas y momentos históricos —hasta que llegue su retorno definitivo—, y todos los hombres tienen la posibilidad de insertarse en su dinámica y eficacia salvadora.

f) *Invitación a comer y beber*

Después de la primera *berakah*, en la que Jesús bendijo a Dios por haber producido el pan de la tierra, tomó el pan en sus manos, pronunció las palabras «esto (es) mi Cuerpo», lo partió en trozos y se lo entregó a los Apóstoles para que lo comieran («tomad, comed»). El rito fue muy semejante al del *paterfamilias* que presidía la cena pascual, pero el significado radicalmente distinto, pues les entregaba su propio Cuerpo ofrecido como víctima. Ahora bien, esto no invalidaba el gesto, al contrario, Jesús se entregaba a los suyos y les hacía entrar en la esfera de la más íntima comunión de vida con Él. Por esa participación en el «cuerpo entregado», los Apóstoles quedaban asociados a la misma suerte de Jesús.

Esta comunión de vida y suerte quedó aún más explicitada en la invitación a beber su Sangre. Jesús, en efecto, les dio a beber a todos del *mismo* cáliz, en abierta oposición a lo que acontecía en los banquetes judíos, donde cada uno tenía *su* propia copa. Ese gesto nuevo de Jesús simbolizaba la comunicación de un único don a todos por igual, es decir: la participación en su propia Muerte, en su propio sacrificio.

La participación en el mismo Cuerpo entregado y en la misma Sangre derramada manifiesta el carácter sacrificial del banquete eucarístico; la participación del mismo don, de la misma salvación, expresa la íntima comunión de vida entre Jesús y los suyos.

2.4. *El sermón del pan de vida*

San Juan escribe su evangelio en las postrimerías del siglo I, en una situación en la que todas las comunidades cristianas celebraban la Eucaristía y, más aún, hacían de ella el centro de su vida en Cristo. No es sorprendente, por tanto, que san Juan omita su institución.

Sin embargo, tanto en el contexto de la última Cena (alegoría de la vid, oración sacerdotal, mandamiento nuevo, lavatorio de los pies...) como —y, sobre todo— en el *discurso sobre el pan de vida,* resuenan

las palabras institucionales. En este discurso están presentes la carne, la sangre, el comer, el beber, la entrega por la vida del mundo.

a) *Estructura del sermón*

El capítulo sexto del evangelio de san Juan está dividido en tres partes: una introducción —compuesta por los relatos de la multiplicación de los panes y los peces (Jn 6, 1-15), el caminar sobre las aguas y una transición (Jn 6, 16-30)—; el discurso del pan de vida (Jn 6, 31-59); y el epílogo (defección de muchos discípulos y confesión de Pedro (Jn 6, 60-71).

El *discurso del pan de vida* puede, a su vez, ser considerado como una unidad global compuesta por las palabras de Jesús sobre la fe en Él (Jn 6, 27-50) y el discurso eucarístico (Jn 6, 51-59). Actualmente se va afianzando la opinión de que todo el capítulo tiene una profunda unidad literaria y temática, siendo el discurso sobre el pan de vida la piedra angular del edificio literario y argumental; es ella, en efecto, la que mejor concuerda con la mentalidad simbólica del cuarto evangelista y con la situación eclesiológica y cristológica en que se inscribe.

b) *Simbolismo eucarístico de la multiplicación de los panes*

Juan sitúa el milagro en una doble perspectiva: cristológica y eucarística.

El aspecto *cristológico* aparece en la presentación del milagro como una obra que realiza el mismo Cristo, a fin de que quienes lo contemplan, comprendan que ha bajado del Cielo y se adhieran a su persona.

La vertiente *eucarística* se expresa en la afirmación de que la Eucaristía es también un alimento, aunque espiritual, y en una serie de detalles señalados intencionalmente: la descripción del milagro según el esquema de los relatos institucionales (tomó los panes, dio gracias, los partió y se los dio a los Apóstoles); la autonomía del milagro: Juan lo presenta como si Jesús hubiese ido a un lugar determinado para allí dar de comer a la muchedumbre; la iniciativa de darles de comer, que parte de Jesús; el paralelismo con lo que aconteció en el cenáculo: Jesús es quien distribuye el pan, indicando que en la Eucaristía es Él quien alimenta a las almas, sean quienes sean los ministros; la insistencia en el término *eujaristesas* en lugar de *euloguesas* sin que lo exija el texto; el trato dispensado a los trozos sobrantes: Cristo manda recogerlos para que nada se pierda, mandato innecesario entre los judíos, dado su gran respeto al pan; el número de cestos que se llenaron con

las sobras: doce canastas, el mismo número que el de los Apóstoles, a quienes Él entregó la Eucaristía; la abundancia de pan: las turbas se hartaron y aún sobró mucho, al igual que la Eucaristía, que es inagotable; el contexto pascual: «estaba cerca la Pascua, la fiesta de los judíos»; y la conexión entre la Eucaristía y la multiplicación de los panes, introducida con naturalidad por el tema del maná.

Todos estos detalles se entienden mejor si se tiene en cuenta que Juan escribe con visión retrospectiva y se dirige a unas comunidades que celebraban habitualmente la Eucaristía. Además, Juan puede considerarse como testimonio de una verdad que no percibieron los que vieron el milagro y se beneficiaron de él, pero que sí descubrió más tarde la Iglesia, a saber: que la Eucaristía es el verdadero pan con el que Cristo sacia sin cesar a la comunidad de los que creen en Él, mediante el ministerio de sus Apóstoles.

c) *Simbolismo eucarístico del discurso del pan de vida*

Como ya se ha sugerido anteriormente, el llamado «sermón del pan de vida» ha tenido diversas interpretaciones.

Para algunos se trata de un discurso metafórico, en el que Jesucristo identifica el pan de la vida que hay que comer, con la aceptación de su persona por la fe: sería, por tanto, una llamada a la fe en Jesús.

Otros —siguiendo una opinión común en la exégesis y teología católicas— distinguen dos partes: una cristológica (Jn 6, 27-50), donde Jesucristo se presenta como el pan de vida bajado del Cielo que, en clara continuidad con la doctrina del Verbo encarnado expuesta en el prólogo, hay que aceptar por la fe; y otra eucarística (Jn 6, 51 ss.).

Actualmente prevalece la opinión de que el discurso «sobre el pan de vida» —más aún, todo el sermón— es una pieza unitaria, cuyo contenido único es eucarístico. Según esta línea de pensamiento, los milagros de la multiplicación de los panes y de andar sobre las aguas tendrían la finalidad de preparar a las turbas para aceptar a Cristo por la fe, la cual es absolutamente necesaria para recibirlo en la Eucaristía. El epílogo (Jn 6, 60-71) describe las consecuencias de estas «duras» palabras y su interpretación por Cristo en sentido realista aunque no carnal.

Estaríamos, por tanto, ante un razonamiento *in crescendo*, donde las ideas se concatenan entre sí hasta culminar en la proposición clara y terminante de la necesidad de recibir a Cristo en la Eucaristía: «En verdad en verdad os digo, que si no coméis la Carne del Hijo del Hombre y no bebéis su Sangre no tendréis vida en vosotros. El que come mi Carne y bebe mi Sangre, tiene la vida eterna y yo lo resucitaré en

el último día» (Jn 6, 53-54). Comer a Cristo por la fe en Él y comer su Cuerpo no son dos realidades autónomas, sino íntimamente unidas, dado que la primera se orienta a la segunda: para comer y beber el Cuerpo y la Sangre de Cristo es necesario adherirse a Él por la fe. La fe es contemplada, por tanto, en una perspectiva eucarística.

El sermón ha de entenderse en sentido *realista,* según el tenor de las palabras, la interpretación dada por el mismo Jesucristo y la reacción provocada en no pocos discípulos.

Notemos, a este respecto, los siguientes hechos. 1) El binomio carne-sangre se corresponde con el de Cuerpo (carne) y Sangre de los sinópticos y de san Pablo; san Juan lo interpreta en sentido tan realista, que llega a emplear cuatro veces el término *trogein*, que literalmente significa masticar. 2) Beber sangre es una expresión bíblicamente escandalosa si se toma literalmente, pues existía una prohibición solemne de beber sangre o comer carne no desangrada; en cambio, era inocua si se entendía en sentido metafórico. Ahora bien, el escándalo y el rechazo de muchos discípulos, que se niegan a aceptarlas, demuestran que las entienden en sentido literal. 3) Jesucristo mismo interpreta el sentido de sus palabras, cosa que no hace en el momento de la institución, afirmando que es necesario comer realmente su Carne y beber su Sangre (Jn 6, 53-56); y lejos de rectificar sus palabras las ratifica, a sabiendas de la actitud de los discípulos que le abandonan. Y 4) existe una clara equivalencia entre las palabras «el pan que Yo daré es mi Carne para la vida del mundo» (Jn 6, 51) y las institucionales «Cuerpo entregado por vosotros, por los muchos». La «carne para la vida del mundo» es el Verbo hecho carne (*sarx*), la persona entera de Cristo que se entrega en sacrificio para la salvación (vida) del mundo. Es evidente su sentido sacrificial, sobre todo enmarcado en los textos joánicos referidos al sacrificio de Jesús (cfr. Jn 10, 11; 11, 50.52; 17, 19). Es lo mismo que dicen los sinópticos y san Pablo: Cuerpo entregado, Sangre derramada por vosotros, para el perdón de los pecados.

Brevemente: Jesucristo, mediante un lenguaje simbólico, revela una realidad no simbólica: da a comer y beber no un símbolo sino su misma persona. Gracias a esa donación, la Eucaristía comunica a quien comulga la vida del Padre, Cristo permanece en el fiel y él en Cristo, y Él le hará partícipe de su resurrección gloriosa. La Eucaristía es, pues, la culminación de la Encarnación, al posibilitar que la vida del Padre, que está en el Hijo, llegue a todos nosotros. La Encarnación tiende al don eucarístico y se consuma en él; y la Eucaristía carece de sentido sin la Encarnación y sin la aceptación por la fe del Verbo que se ha encarnado para la vida del mundo («por nosotros los hombres y por nuestra salvación», como confesamos en el Símbolo).

2.5. *La estructura celebrativa de la primera Eucaristía*

¿Cuál fue la *estructura celebrativa* de la primera Eucaristía? La pregunta todavía no ha sido contestada de modo convincente y depende, en cierto sentido, de una cuestión previa y muy debatida, a saber: si la última Cena fue o no estrictamente pascual.

La mayor parte de los exégetas sostiene que no es posible dilucidar completamente el problema; sólo una minoría da como seguro que la Eucaristía aconteció mientras Jesús celebraba la Cena Pascual con sus Apóstoles[16]. En cambio, suele admitirse sin mayores reparos el carácter pascual de la última Cena, pues pascuales fueron la atmósfera, el ambiente y el contexto. Por eso, la teología de la Pascua judía subyace en la Cena en la que Jesús instituyó la Eucaristía, independientemente de la solución histórica.

De todos modos, la cuestión no tiene especial interés, pues la celebración eucarística se desarrolló —en su parte más importante— no tanto a partir del ritual de la Cena Pascual judía, cuanto de la secuencia de estos cuatro verbos: «tomó pan, dio gracias, partió, dio»[17]; secuencia que, a su vez, dio lugar a esta otra: presentación de los dones —en la que «se toman» las ofrendas para ponerlas sobre el altar—, la consagración de esos dones en la plegaria eucarística, la fracción del pan consagrado, y la comunión.

Además, la celebración eucarística se desgajó pronto del marco de una comida, aunque los asistentes comieran antes o después de la misma[18]; a su vez, incorporó un elemento nuevo: la lectura de los libros de ambos Testamentos. Sobre estos dos hechos se fundamenta la estructura posterior de la celebración eucarística, según un testimonio tan arcaico como san Justino.

16. Entre los autores católicos que sostienen una cena estrictamente pascual se encuentran: A.L. DESCHAMPS, «Les origines de l'eucharistie», en AA.VV., *L'Eucharistie, symbole et realité*, Paris 1970, pp. 7-80; J. PASCHER, *Eucharistia*, Münster 1953, pp. 18-40; y en ámbito protestante, F.X. LEENHARDT, *Le sacrament de la S. Cène*, Neuchâtel-Paris 1948, pp. 29 ss. y J. JEREMIAS, *Última Cena*, Madrid 1980, pp. 13-88. Este autor ha ejercido una especial influencia. Sobre los argumentos a favor y en contra ofrece una síntesis M. GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía, misterio de comunión*, Madrid 1983, pp. 54-59.

17. Cfr. R. CABIÉ, «La Eucaristía», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, p. 318.

18. «Si ello fue así, cosa que parece probable, en la época y en las iglesias en las que se redactó el relato, se comprende que Marcos y Mateo no se atuvieran a los detalles del ritual judío de la mesa y que presentasen encadenados y sin interrupción los gestos del Señor sobre el pan y el vino, ya que las cosas se hacían así en las asambleas cristianas. Pablo y Lucas permanecieron fieles a testimonios más antiguos, pero la nueva práctica, que sólo comportaba una única acción de gracias común al pan y al vino, explicaría que no insistieran en la fórmula de bendición de la copa, que, sin embargo, era la más importante en el ceremonial de Israel»: R. CABIÉ, ibíd., p. 315.

3. La celebración eucarística, desde los orígenes hasta la paz constantiniana

La *estructura fundamental* de la celebración eucarística ha permanecido invariable a lo largo de los siglos; en cambio, han existido muchos desarrollos y variantes rituales, según épocas y culturas. Por eso, es posible distinguir diversos períodos en la historia de la celebración de la Eucaristía.

El primero es el comprendido entre las primeras comunidades apostólicas y la paz de Constantino, con estos tres momentos principales: la época apostólica, el siglo II y el siglo III.

3.1. *La celebración eucarística en la época apostólica*

Los testimonios de este período son escasos y fragmentarios; sin embargo, aportan elementos valiosísimos para conocer cómo se celebraba la Eucaristía y qué lugar le correspondía en Jerusalén, Antioquía, Corinto, Roma, Tróade y otras comunidades apostólicas.

a) *La Iglesia madre de Jerusalén*

Según Hechos, la Eucaristía se celebraba en las casas, y era una estructura esencial de la Iglesia madre de Jerusalén, pues el primer sumario que hace Lucas menciona entre las coordenadas esenciales de la vida de la comunidad la *didaké*, la *fractio panis*, la *koinonía* y la *oración* (cfr. Hch 2, 46-47). Algunos exegetas interpretan este sumario en sentido sincrónico, en cuyo supuesto la Eucaristía ocuparía el epicentro de la vida cristiana de la comunidad jerosolimitana; sin embargo, lo más probable es que los citados elementos de la vida cristiana se dieran en momentos distintos, lo cual indicaría que «la fracción del pan formó parte de las estructuras fundamentales de la Iglesia de Jerusalén, modelo y madre de todas las Iglesias» [19].

En esta comunidad primitiva, la celebración eucarística estuvo enmarcada originariamente dentro de una comida ordinaria y siguió las líneas básicas del banquete judío: al principio tenía lugar la bendición del pan, seguía el convite y al final se bendecía el cáliz. Más adelante, la comida se desplazó al comienzo de la celebración, y las fórmulas del pan y del vino al final; incluso parece que pronto se desgajó del banquete, según el testimonio de Mateo y Marcos, donde sólo se

19. B. Tremel, «La fraction du pain dans les Actes des Apôtres», *Lumen et Vie* 18 (1968) 84.

menciona la Eucaristía, y la bendición del pan y del vino aparecen unidas sin solución de continuidad.

b) *Las comunidades de la gentilidad*

En Corinto, la celebración de la Eucaristía se remonta a la fundación de esta comunidad (cfr. 1 Cor 11, 23) y estaba precedida de un ágape; tal estado de cosas estaría vigente cuando san Pablo escribió su primera carta a los fieles de esta iglesia en la primavera del año 57 (cfr. 1 Cor 11, 20-21). La comida fraterna era un signo de caridad y unidad entre los asistentes, pues servía para ayudar a los pobres y necesitados, y pasar por encima de las diferencias sociales de los participantes, convirtiéndose así en una adecuada preparación y en cierto anticipo de la Eucaristía. Probablemente en estas celebraciones de Corinto se leían ya los libros del Antiguo Testamento, siguiendo la costumbre de la sinagoga, con la que los cristianos rompieron enseguida; y es presumible que durante la misma celebración, o inmediatamente después, se celebrase una colecta para socorrer a los hermanos necesitados de la propia comunidad o de otras (cfr. 2 Cor 8-9) y a los transeúntes.

La celebración eucarística en Corinto era fundamentalmente similar a la de Antioquía, donde Pablo había recogido la herencia apostólica primitiva (cfr. 1 Cor 11, 23) que trasmitió a las iglesias que fundó.

En la comunidad de Tróade (cfr. Hch 20, 7 ss.) hay un dato importante: san Pablo celebra la Eucaristía según costumbre, pero lo hace *el domingo*. La especificación de la fecha —cargada de intencionalidad— deja entrever que esta institución estaba ya consolidada no sólo en esta, sino en otras comunidades. Por lo demás, nada impide suponer que el modo de celebrar la Eucaristía en Corinto y Tróade estuviera vigente en el resto de comunidades paulinas.

Las comunidades a las que san Lucas dirige su evangelio leían el Antiguo Testamento durante la celebración eucarística. Resulta difícil, en efecto, no descubrir en el relato de Emaús (Lc 24, 27-31), tras la repetición de «las Escrituras» y la expresión «comenzando por la Ley y siguiendo por los Profetas», unidas a «tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio» —de tan clara resonancia eucarística—, la praxis de unas comunidades, a las que se considera fieles *porque* leen las Escrituras durante la celebración de la Eucaristía, a la vez que se les da la clave para comprender ese proceder: el Señor se revela —se da a conocer— a los discípulos suyos que se reúnen para celebrar la Eucaristía, cuando les parte el pan de la Palabra y el pan de su Cuerpo.

Poco a poco, se incorporó también la lectura de los escritos neotestamentarios, de tal modo que ésta sería la praxis común en el último tercio del siglo I.

3.2. *La celebración eucarística en el siglo II*

En el siglo II el cristianismo estaba ya bastante difundido, sobre todo en el mundo mediterráneo. Eso explica que los documentos eucarísticos sean relativamente numerosos y explícitos. Los testimonios más destacables son de Plinio el Joven, san Ignacio y san Justino.

La *Apología primera* que san Justino dedicó al emperador Antonino Pío, hacia el año 150, describe con todo detalle la Eucaristía dominical ordinaria y posbautismal[20] que celebraba la comunidad de Roma. Su conjunto ritual «se remonta a la época apostólica» y presenta «la misa tal como se celebraba desde el día en que la Eucaristía se separó de la cena ritual judía»[21]. No es extraño, por eso, que se haga eco de ello el reciente *Catecismo de la Iglesia católica* (cfr. CEC 1345, 1351 y 1355).

San Justino deja patente que la asamblea estaba muy desarrollada y organizada, ya que, junto al obispo, hay lectores y diáconos que realizan los ministerios de la lectura de la Palabra de Dios, la presentación de los dones y la distribución de la Comunión a los presentes y ausentes. El obispo ejerce el ministerio de presidir la celebración; a él corresponde predicar la homilía y, sobre todo, proclamar la «larga acción de gracias» o plegaria eucarística. También es función suya recoger las ofrendas y distribuirlas entre los necesitados, sean de la propia comunidad o de otras, si se encuentran de paso.

La celebración eucarística gira en torno a dos ejes: la Palabra de Dios (lecturas, homilía, oración común, ósculo de la paz) y la liturgia propiamente eucarística (presentación de los dones, consagración de los mismos, Comunión). La estructura que describe san Justino «se ha conservado a través de los siglos hasta nosotros» (CEC 1346) en lo fundamental.

Es importante notar que los dos relatos eucarísticos de san Justino indican que el obispo pronuncia una larga acción de gracias, después de la cual el pan y el vino quedan *eucaristizados*, es decir: convertidos

20. *Apología* 1, 65 y 67, en I.C.TH. EQUIS DE OTTO, *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, I: Iustinus Philosopus et Martyr*, Wiesbaden 1969, pp. 176-181 y 184-189; PG 6, cc. 427 y 429-432; traducción castellana en D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos*, Madrid 1954, pp. 256 y 258-259.

21. G. AORY, *La Messe romaine et le peuple de Dieu dans l'histoire*, Solesmes 1981, p. 45.

en el Cuerpo y Sangre de Cristo; de hecho, sólo pueden recibirlos los fieles (los hermanos, los que han sido regenerados), y están excluidos los pecadores. Hay plena correspondencia entre la realidad que adviene por la oración de acción de gracias y la Encarnación.

Por último, la comunidad eucarística refleja el mismo espíritu de las comunidades apostólicas respecto a los bienes materiales, puestos a disposición de los necesitados: cada uno aporta libremente lo que le dictan sus posibilidades y generosidad. La *koinonía* no es, pues, sólo cultual, sino también existencial[22]; una y otra son manifestaciones de una misma *koinonía*, que hunde sus raíces más profundas en el misterio que se celebra.

3.3. *La celebración eucarística en el siglo III*

Cuando san Justino describe la celebración eucarística señala que el obispo, después que le han presentado en el altar «pan y una copa de vino con agua», «según sus fuerzas», «hace una larga acción de gracias», que concluye con el «amén» del pueblo.

La expresión «según sus fuerzas» indica la inexistencia de un texto escrito y obligatorio para la anáfora. Ciertamente esta oración se movía dentro de una temática y estructura tradicionales, pero el modo concreto de proclamar la alabanza y dar gracias se dejaba a la iniciativa del que presidía la celebración. Los primeros textos fijos de plegarias eucarísticas, tanto en Oriente como en Occidente, son bastante posteriores.

Un anticipo de esa futura situación se encuentra, quizá, en la *Tradición Apostólica* de san Hipólito, donde aparece un texto anafórico, que, sin ser oficial ni obligatorio, gozaba de una gran estima y —probablemente— su uso estaba muy extendido en la Iglesia romana de finales del siglo II y principios del III. En sus contenidos y partes principales refleja una tradición muy antigua que Hipólito propone como modelo de ortodoxia.

22. La colecta por los pobres, dentro de la celebración eucarística, parece ser una praxis general en la Iglesia en este momento, ya que Tertuliano dirá unos años más tarde sobre la celebración litúrgica: «En el curso de la reunión, presidida por los presbíteros, se leen las Escrituras. Una vez al mes hacemos una colecta de dinero para el sustento y funerales de los necesitados, para los/las jóvenes sin fortuna y para sus padres, para los ancianos y para los que han venido a ser menesterosos; en fin, para todos los confesores de la fe que sufren trabajos forzados en las minas, han sido deportados o están en prisión»: *Apologeticum, 39, 1-1* (H. HOPPE, *Tertuliani Apologeticum*, CSEL 69, pp. 91-93). Algunos decenios más tarde, san Cipriano recriminará severamente a una rica matrona de Cartago que viene a celebrar la Eucaristía sin aportar nada para el necesitado y el pobre: «Tus ojos no ven al necesitado y pobre porque están oscurecidos y en plena tiniebla. Tú eres afortunada y rica y te imaginas celebrar la Cena del Señor (*dominicum celebrare*) sin tener en cuenta la ofrenda. Tú vienes a la Cena del Señor sin traer nada, mientras tomas de la ofrenda que trajo el pobre»: *De opere et elemosynis*, 15, CChr SL 3A, p. 64-65; traducción castellana en J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, Madrid 1964, p. 241.

La estructura de esta venerable plegaria —que Hipólito sitúa en el contexto de la ordenación del obispo— es la siguiente:

— un *diálogo introductorio* entre el obispo y el pueblo —de origen judío— en el que, además del saludo, hay una invitación a dar gracias a Dios;

— una *acción de gracias* de carácter eminentemente cristológico por la obra creadora y redentora del Verbo encarnado;

— el *relato de la institución,* que aparece como el último motivo de la acción de gracias y se inserta en ella de una manera lineal;

— una *anamnesis* (memorial) y una oblación u ofrenda de la víctima: «haciendo memoria [...] te ofrecemos»;

— una *epíclesis de comunión*;

— una *doxología* redactada según el esquema arcaico *ad, per, cum, in* (al Padre, por Cristo, con el Espíritu Santo, en la Iglesia);

— el *amén* —ya tradicional— conclusivo del pueblo[23].

No es difícil oír el eco de los textos de san Justino: hay oraciones en común y ósculo de la paz, durante la primera parte; después siguen la presentación de los dones al obispo por los diáconos, la plegaria eucarística del obispo aclamada por el *amén* final del pueblo y la distribución de la Comunión.

Probablemente, esta concordancia celebrativa —y de modo particular su teología expresa o subyacente— nos lleva hasta los tiempos apostólicos, puesto que no se trata del testimonio de dos autores, sino de una tradición litúrgica anterior.

San Justino e Hipólito son dos testigos cualificados de la celebración eucarística durante los siglos II y III; pero también Tertuliano, san Ireneo, san Cipriano, Orígenes y la *Didascalia* aportan datos de no poco interés.

Tertuliano ofrece muchos detalles sobre la Comunión eucarística. Por ejemplo: 1) el «pan cotidiano» del Padrenuestro es el Cuerpo de Cristo[24]; 2) los días ordinarios la Comunión se recibía de manos del presidente en la celebración que tenía lugar antes del amanecer, mientras que los días de ayuno se recibía por la tarde después de la clausura del mismo[25], y 3) era preciso tener sumo cuidado para no «dejar caer en tierra la mínima partícula»[26].

23. B. BOTTE, *Hippolyte de Roma. La Tradition Apostolique d'aprés les anciens versions*, Paris (SChr 11 bis), 1968, 2ª ed., 43-53.
24. *De Oratione 6*, CChr SL 1/1, pp. 260-261 (PL 1, c. 1263).
25. *De Corona* 3, CChr SL 1/2, pp. 1.042-1.043 (PL 2, c. 79).
26. *De Oratione* 19, CChr SL 1/1, pp. 267-268 (PL 1, c. 1286).

San Ireneo habla con especial fuerza de la identidad existente entre el sacrificio eucarístico que ofrece la Iglesia, como herencia recibida de los Apóstoles, y el que ofreció Cristo en la Cruz[27].

San Cipriano señala que el sacrificio eucarístico se celebra con la plegaria del obispo[28], y que la participación en él, por la Comunión sacramental, tiene lugar diariamente[29] y en el aniversario de los mártires[30]. Prevé, además, que el presbítero vaya a visitar a los «confesores» encarcelados, y que les celebre la Eucaristía[31], mientras que reprueba absolutamente admitir a la Comunión eucarística a quienes han roto la paz con la Iglesia y no la hayan recuperado[32].

Orígenes se refiere con frecuencia a los ritos eucarísticos[33], alude a la oración consecratoria que tiene efectos santificadores[34], a la paz que se intercambian los fieles[35] y al rito de la comunión en la mano[36].

Por último, la *Didascalia* describe con mucho detalle la ubicación de los diversos miembros de la asamblea —obispo, presbíteros, diáconos, demás fieles de ambos sexos y diversas edades— en la celebración eucarística, y se refiere al ministerio litúrgico de los diáconos así como a la oblación del sacrificio que realiza el obispo[37].

4. La Eucaristía en la liturgia romana, desde el siglo IV hasta el siglo VIII

4.1. *Evolución de la celebración y sus causas*

El período comprendido entre los siglos IV-VIII se caracteriza por los hechos siguientes: la multiplicación de los formularios, la aparición

27. «Cristo tomó el pan y dio gracias diciendo: "esto es mi Cuerpo". Igualmente confesó que el cáliz era su sangre, y enseñó la ofrenda del Nuevo Testamento, que la Iglesia ha recibido de los apóstoles y ofrece a Dios en todo el mundo»: *Adversus haereses* 4, 17, 5, en A. ROUSSEAU, *Irénée de Lyon. Contra les hérésies, libre IV* (SChr 100), Paris 1965, pp. 590-595 (PG 7, c. 1023).
28. *De Lapsis* 25, CChr SL 3, p. 267; *Epistola* 37,1, CChr SL 3B, pp. 177-178; traducción castellana en J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, o.c., pp. 413, 417, 420.
29. *Epistola* 57, 3, CChr SL 3B, pp. 303-305; traducción castellana en J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, o.c., p. 549.
30. *Epistola* 39, 3, CChr SL 3B, pp. 188-189; tradución castellana en J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, o.c., p. 482.
31. *Epistola* 12, 2, CChr SL 3B, p.70; *Epistola* 39, 3, CChr 3B, 188-189; traducción castellana en J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, o.c., pp. 403, 482.
32. *Epistola* 15, 1, CChr SL 3B, p. 87; *Epistola* 16,2, CChr 3B, pp. 91-93; *Epistola* 17,2, CChr 3B, pp. 97-98; traducción castellana en J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, o.c., pp. 413, 417, 420.
33. Cfr. por ejemplo, *In Numeros, homilia 5,1*, PG 12, 603.
34. *Contra Celsum 8, 33*, PG 11, 1565.
35. *In Romanos conmentarius 10, 33*, PG 14, 1282-1283.
36. *In Exodum, homilia 13, 3*, PG 12, 391.
37. Cfr. *Didascalia 19*, F.X. FUNK (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderbornae 1905, 158-166.